

# 陶淵明の形影神三首について

大矢根文次郎

は し が き

淵明の詩は單なる敘事敘景に止まらず、その奥に沈潜する或る種の哲學的宗教的な深みのあるものが多い。一體、詩は一方に於ては自己表白のものであると同時に、又何等かの意味で時代的風尚に關するものであるが、彼の詩、とりわけ表題三首の詩などもそうした傾向が著しい。従つて、私はこの詩が時代風潮上と彼の思想的宗教的、及び文學の上に於いて占める位置を考究して見ようと思ふ。

さて、詳しくいへば、此の詩には先ず序があつて、形影神三首を作つた理由を敘し、次に形が影に呈する形贈影一首があり、これに對して影が形に答え、最後に神釋で結ぶ結構である。形と影とが人生に對する所懷を論争し、優劣いづれとも決し兼ねるに因つて、精神が仲に割つて入り、是に一斷を下すという三段式問答體である。然らば何が故の問答であらうか。徒らなる遊戲か將まつた因つて來たる所の理由があつてであらうか。この解決の爲にしばらく序を讀むことにしよう。

貴賤賢愚。莫不營營以惜生。斯甚焉。故極陳形影之苦。言神辨自然以釋之。好事君子。共取其心焉。(毛普云。一本無索二)  
(句。余亦同之。)

——今の人は貴賤賢愚の別なく、皆肉體(形・影)にばかり心引かれて、徒らに生に執着しているが、人間の尊さは肉體上の生にあるのではなくて、人爲を排して自然の理法に遵つて悠々と暮すところにあることを氣附かないから、精神がその理を釋き聽かせよう——というのである。

ほんすじー

吾等は今本論に入るに當つて、一應三首の大意を知つて置かねばならないから、少し冗漫になるが全文を引用する。

形贈影

天地長不沒。山川無改時。草木得常理。霜露榮悴之。謂人最靈智。獨復不如茲。適見在世中。奄去靡歸期。奚覺無一人。親識豈相思。但餘平生物。舉目情悽洟。我無騰化術。必爾不復疑。願君取吾言。得酒莫苟辭。

影答形

存生不可言。衛生每若拙。誠願游崑華。邈然茲道絕。與子相遇來。未嘗異悲悅。憩陰若暫乖。止日終不別。此同既難常。爾爾俱時滅。身沒名亦盡。念之五情熱。立善有遺愛。胡爲不自竭。酒云能消憂。方此詎不劣。

## 神釋

大鈞無私力。萬理自森著。人爲三才中。豈不以我故。與君雖異物。生而相依附。結託善惡同。安得不相與。三皇大聖人。今復在何處。彭祖壽永年。欲留不得住。老少同一死。賢愚無復數。日醉或能忘。將非促齡具。立善常所欣。誰當爲汝譽。甚念傷吾生。正宜委運去。縱浪大化中。不喜亦不懼。應盡便須盡。無復獨多慮。

## ほんすじ 二

兩漢五百年間の思想界に於ける指導權は、董仲舒の賢良對策をば武帝が取り上げて以來儒教が握つた。由來、儒教は怪力亂神を語らぬ倫理教であり、從つて仁義道德を重んじ禮節を尚び、以て社會の秩序を維持せんとするを目的とする。所で漢武以後の儒教は孔子教の面目を改變し、陰陽五行の學說や讖緯符命が加わつて迷信的宗教化し、儒家に方士的色彩が濃厚になること、例えば董仲舒・匡衡・翼奉・劉向らの著作を見ても知られるであらう。それでもこれが指導的地位を占めていた當座の前漢に於ては、その精神が生きて働いていて生新潑刺たるものがあつたが、後漢になると次第に形式主義に墮し、この道の先達らは、訓詁註釋という小學の小世界に閉じ籠つて一世の指導性を喪うと同時に、迷信的宗教化も亦その度を加えて、徒らに時代の反感と混亂とを招くのであつた。從つて讀書人のうちには、この種の學術に不満を抱くものも多く、桓譚・張衡・王充らは明かに反對の態度を示し、魏晉となると儒教は劉朝の後退と共に自ら衰えて行き、魚豢の魏

## 略儒宗傳序に

正始中……郎官及司徒領吏二萬餘人、雖復分布、在京師者尙見萬人、而應書與議者、略無幾人。又是時朝堂公卿以下四百餘人、其能操筆者、未有十人、……嗟乎學業沈隕、乃至於此。と歎する程になり、その反動として無爲自然を尙ぶ所の老莊思想が全面的に進出し、纏てこれが思想界を牛耳ることとなるのである。

抑々儒教は治世の要道で老莊は亂世の產物、されば老莊思想は聖智や禮樂仁義などの文化を否定し、一切を自然の手に委ねるが故に、禮節を尙ぶ形式主義とは凡そ表裏をなす。從つてこれ等老莊派の人々若くはこれを信奉する人たちの間では、社會的には老子の所謂小國寡民の社會が夢見られ、個人的には自然道を體得し一切の相對觀を超えて直ちに宇宙の實在たる絕對界に逍遙する所の莊子の至人神人を理想とする。人須らく性を養つてここに到達すると、最早名利の念は消え富貴も貧賤も心を執えず、大小長短の差別もない所謂時空を絶し生死をも一如と觀する絕對境に悠々出来るのである。この心境を逍遙遊では

藐姑射之山。有神人居焉。肌膚若冰雪。淖約若處子。不食五穀。吸風飲露。乘雲氣。御飛龍。而遊乎四海之外。其神凝使物不疵癘。而年穀熟。

と敘している。范無隱が

山以喻身。藐姑射言其幽眇。神人即身中之至靈者。

と註しているのは、莊子の修練を極めたものの心境を洵によく傳えている。この外に莊子には天地篇などに見える崑崙山的仙郷や

不老不死の神仙がある。これは戰國末期に齊などから起つた神仙説が莊子本來の藐姑射之山及びそこに棲む神人と結んで附加されたもので、前者が各自の心即仙であるのに反し、後者は仙即在心外と見、崑崙山や五嶽からもろもろの山岳が神仙の棲家とされるのである。以上二様の觀方のうちで、心即仙とする方は唯心的であるからか、一般には理解されず、魏晉以來の神仙説の流行時には、専ら仙在心外とする方のみ獨歩するのであつた。孰れにせよ斯した敘述は讀者をして神韻渺茫たる感を抱かせ、一種の藝術的雰圍氣に引入れずには措かない。魏晉時代の人々が儒教を去つて老莊に入つて行けば、自ら斯した心境を追い求めずには居られぬのは必然の歸結であらう。

一方、東漢末に於ける政治上の動搖——内には宦臣や外戚の政權爭奪、外には黨禍と黃巾の反亂がありて董卓曹操らの舉兵となり、それは又三國時代を招來したが、曹丕司馬懿らの篡奪が打續くうちに、賈後の亂八王の亂となつて中國は嘗てその例を見ない動亂期に進入れば、一方胡族がその隙に乗じて侵入し、懷帝愍帝は相繼いで捕虜となり、西晉はかくして亡ぶのであつた。繼いで江南に興つた東晉になつても、王敦・蘇峻・孫恩・桓玄らの亂が連續し、劉裕の篡位に到るまで二百餘年間は、それこそ内禍外患交々いたり、戰爭・黨禍・惡疫流行等々で、死んだ人、家庭から離散した流民、荒廢せる田園の多いことなど、中國史上にその例を見ない「人生朝露」とはこの時代相を最もよく道破したものであらう。試みに魏の王粲が七哀詩を引いて見よう。

西京亂無象。豺虎方構患。復棄中國去。遠身適荆蠻。親戚對我

悲。朋友相追攀。出門無所見。白骨蔽平原。路有飢婦人。抱子棄草間。顧聞號泣聲。揮涕獨不還。未知身死處。何能兩相完。驅馬棄之去。不忍聽此言。南登霸陵岸。迴首望長安。悟彼下泉人。喟然傷心肝。

何たる悲慘の極であらう。又、文人讀書子らがその厄に遭つたものでは、東漢末の大屠殺があり、魏晉には孔融・彌衡・楊修・丁儀・丁廙・何晏・稽康・張華・石崇・陸機・陸雲・潘岳・劉琨・郭璞らが慘死している。かかる時には、智識階級も庶民階級も一様に舊道舊信仰に頼つて心身の平安は期待されないから、自ら新宗教新信仰に救を求めずには居られない。ここに老莊の玄學と道佛二教が勃然として興隆する所以があり、別ても不老長生の仙人とその棲家たる仙郷を大流行せしめた理由がある。その頃の神仙觀は抱朴子論仙の條に詳しい。それに據ると、仙人は「俗人と趣路を異にし、富貴を不幸とし榮華を穢汚とし、原玩を塵とし聲譽を朝露とし、炎蠟にも灼けず玄波を輕歩し、風を颯とし雲を軒とし、紫極を凌ぎ崑崙に棲む」という。これは逍遙遊の記述と大差はないように見えるが、彼は心即仙郷であるのに、此は實在の崑崙山が仙郷であり、そこに棲む仙人を敘したものである。

抑々神仙は凡俗と趣路を異にするも、その主なる區別は一は死に一は不死長生とする所にある。現實的俗信仰とでも謂わうか、神仙家の欣求するものは未來世の幸福に非ずして、専ら現實生活の延長としての福祉であり享樂である。稽康は養生論のうちに「人は既に仙たるの氣質を享けているが、之に加うるに藥物を以て養身し術數で延命すれば、誰でも不死長生は期し得られる」

と説き、更に「仙人には天仙地仙尸解仙の三段階があり、形を擧げて虚に昇るのが天仙、名山に遊ぶが地仙、死して後脱くが尸解仙である」と説く、こうして、現実的な民族性が魏晉以来の政治經濟思想などの混亂に乗じて、神仙説話が燎原の火の勢もて擴がりゆき、その爲に煉金術房中術から、符籙の書き方、呼吸吐納服食養身の法、さては風角占星風水説厭勝術卜地卜相墓神呪等方士の説く總ゆる迷信が大流行するのである。（晋書藝術傳を見られよ）。而も神仙説を奉ずるものは道士とのみ限つたことではない。當時一流の思想家宗教家（佛教僧徒）文學者たちもこの説に共鳴し、進んで宣傳する有様であつた。その先達に阮籍・嵇康・郭璞・干寶・葛洪・王嘉らがある。阮籍には通老論、達莊論、大人先生傳があり、嵇康には養生論、郭璞には葬書地脈經、干寶に搜神記、葛稚川に抱朴子、王嘉に拾遺錄があり、これ等を讀めば當時神仙流行の狀、思い半ばに過ぐるものを感じ得るのであらう。

特に文學達は暗黒な世相を厭い、神仙思想の先頭に立つて、列仙傳の神仙傳説を文學的材料とし、神韻漂渺たる別乾坤を建立し盛に遊仙詩や招隱詩を作つて天下の人々に呼びかけるのであつた何劭・郭璞らの遊仙詩、左思、陸機らの招隱詩、前緩聲歌らはその代表的一例であつて、人こそ違へ俗界を厭離し仙界を讃える點では一律である。抑々神仙郷は現實的煩悶や苦惱から解脱しようとして創造した藝術的世界であり、一箇の美的漂渺たる世界であるから従つてこの世界をねらつて作る遊仙詩は頗る暗示的象徴的で、讀者をして先にも述べた如く虚無漂渺の無限世界に誘き入れずには措かない。畢竟、それは現實的苦惱を淨化する所の藝術的

昇化作用に外ならないのである。

さて神仙思想に共鳴することは人生態度の上では現實逃避に連り、宗教上では迷信に墮するが故に、その極端に流行することは何といつても望ましい事ではない。加之、左慈や劉根の流を汲む單道開や孟欽などが出て民衆を迷惑させるに於ては、爲政者の斷壓の下るのは勿論、一般社會のうちからもこれに對して懷疑や反感の起るのは蓋し當然の道行であらう。況や中國の傳統的思想たる儒教は衰えて一世の指導性を喪つたとはいへ、流石に根強い勢力を持つていて、當然これに一矢あつて然るべく、又老莊系列の快樂派たる楊朱家の側からも懷疑は起つて民衆が當世に生きる道を唱えるべきであらうし、更にまた神仙思想の宗家とも見るべき老莊家の側からもこの行き過ぎに對して是正の言があつて然るべきであらう。そして儒家的な反感と排斥の聲は早くも魏文帝の典論に

夫生之必死。成之必敗。然而惑者望乘風雲。冀與鸞龍共駕。適不死之國。國即丹谿。其人浮游列缺。翱翔倒景。飢餐瓊蕊。渴飲飛泉。然死者相襲。丘壟相望。逝者莫反。潛者莫形。足以覺也。

と見え、又楊朱的享樂説に立脚する懷疑反感は古詩十九首中の生年不滿百。常懷千載憂。晝短苦夜長。何不秉燭遊。爲樂當及時。何能待來茲。愚者愛惜費。但爲後世嗤。仙人王子喬。難可與等期。とか

驅車上東門。遙望郭北墓。白楊何蕭蕭。松柏夾廣路。下有陳死

人。沓々即長壽。潛寐黃泉下。千載永不寤。浩浩陰陽移。年命如朝露。人生忽如寄。壽無金石固。萬歲更相送。聖賢莫能度。服食求神仙。却爲藥所誤。不如飲美酒。被服紉與素。

のうちに見られ、老莊子の側に立つて正の言は、晋の王康琚が反招隱詩にその先聲をきく。即ち

小隱隱陵巖。大隱隱朝市。泊夷窺首陽。老聃伏柱史。昔在太平時。亦有巢居子。今雖盛明世。詎無中林士。放神青雲外。絕迹窮山裏。鵬雞先晨鳴。哀風迎夜起。凝霜凋朱顏。寒泉傷玉趾。周才信家人。偏智任諸己。推分得天和。矯性失至理。歸來安所期。與物齊終始。がそれである。

### ほんすじ三

さて振返つて表題三詩を見るに、不老不死の神仙説に對しては悉く否定の立場を取つていて、これに關する限りでは三者同一であるが、神仙否定を前提とする夫々の人生觀や人生態度に至つては全然異なるのである。先ず形贈影は、さればこそ生あるうちに酒など飲んで人生を享樂せよという。これは古詩十九首と流を同じうする楊朱の享樂主義利那主義に立つての言であり、從つてデカタンの臭氣が強く、影答形では生滅變轉の人生中にあつて唯一の實在は善であり、これのみは永劫不滅の眞理であるから、人は須らく生あるうちに國家社會や人類の爲に善をなし、子孫に餘慶あらしめよという。それは前述の魏文の典論と派を同じうする儒家的理想主義者の言辭であり、從つてともすると現實を離れて理想

的形式的に流れんとする虞がある。そしてこの二者は神仙説流行に對する當時の思想界を代表する有力な反對意見であることは、例えば抱朴子論仙の條によつても立證することが出来る。

所が問題は神釋である。序に述べている所から推して、これが淵明の立場であることは明かであらう。即ちここでは形贈影にも影答形にも反對し、醉は兎角天壽を縮めるの基、又美名は空虛であり、之を求めんが爲に却つて身心を惱ませて早逝することにもなるから、「天運自然に委せ切つて、喜ばず懼れず、造化のままに悠々やるがよい」という。畢竟、これは前掲王康琚の反招隱詩に「人は朝市のうちにあつて、分を推して天和を得、物と終始を齊うせよ」というているのと全くその基盤を同じうし、老莊思想、別して謂えば莊子に徹する所からくる自然派の言説という事になる。

さて、表面的には神仙は存在しない、不老長生は期し難いと謂うて置き乍ら、形贈影では「我無騰化術」といい、影答形では「衛生每苦拙。誠願游崑華。邈然茲道絕。」といつて、多分に不老長生に心引かれている。それはつまり、理論的には否定しつつも神仙説話の含み持つ藝術的雰圍氣や昇化作用に誘惑を感じている證據でもあらう。更に仙郷を現實社會とは別に遠く距たる崑崙山とか華山に見立てている點も形影共通のところである。この事は王康琚の所謂「小隱隱陵巖」に通じ、神釋で謂う所と對立して一般時人の仙郷を理解するし方である。これに對し、神釋では仙郷を心内に見い出している。生死憂苦も眞ならば不老不死の得られぬことも亦眞なりとし、あるが儘の現實を肯定して、縱浪大化の

中、宜しく一切を天運に委ね切るならば、身は苦惱に満ちた世界に在りながら、「炎纏にも灼けず玄波を輕歩し、風を颯とし雲を軒とし、紫極を凌ぎ崑崙に棲める」とするのである。「結慮在人境。而無車馬喧。問君何能爾。心遠地自偏」という述懐も、この心境になり了せた時を詠じたものであろう。これはまた王康琚の「大隱隱朝市」と同一であり、莊子の（人間世）思想を忠實に掘下れば必然的に到達する所であるから、要するに淵明の對仙思想は莊子に立脚して、時流神仙説に反對するものであることに間違はない。

この仙境が、(1)崑崙山とか華山などの名山だとすると、(2)心内即仙郷とする二様の見方は孰れも中國人の所産にかかるが、當時の佛教思想に影響さるる所も亦大なるものがあつたように思われる。少くとも仙郷思想と佛教思想の間には全然無關係だとは斷じ切れないものがある。つまり、小隱の仙境觀は已に流行している所の小乘的出家思想と相通じて山岳を靈場とする山嶽佛教と趣を一にするし、大隱の仙境觀は在家即成佛とする大乘教のあり方と一致するのみならず、既に大乘教中の維摩經は魏晉以來中國人の好みに叶つて、竹林の七賢人らを始とし多くのインテリ達に愛讀されておるから、大きな感化影響を人心に與えたであらうと推定して、略々間違はなからうと思う。また、淵明當時の佛教界の大立物たる鳩摩羅什も「專以大乘爲化。諸學者皆共師焉」と晋書鳩摩羅什傳中に記載される底の方針で布教しており、道護は飛龍山で道安に會ひ誓つていう「靜におり俗を離れるも、常に大法を匡正せんと欲す。豈獨り山門に獨歩し法輪をして軫をやめしむべ

けんや。宜しく各々力の被る所に隨ひ以て佛恩を報ずべし」と。かくて山を出て困難で危險多い布教に従事した。これ山岳佛教に對する力強い否定の叫びであるから、淵明が斯した考え方に全然無感覺無影響であつたとは考えられない。更に當時鳩摩羅什と並んで佛教界の二大偉人とされる慧遠とは肝膽相照し相許した間柄だという（尤も相會うたのは唯一回のみ）においては、一層この推定を確實ならしめる。結局、根本は莊子に徹した所から得た態度ではあろうが、その裏付けとしては大乘佛教の蔭なる影響のあつたことを没し去ることは出来まいと思う。

莊子に學んでその深遠なる哲理を體得しながら、その師の出世間的なる處に閉じ籠らずに、迷える小羊の如き天下民衆に向つて剌戟的デカタンに陥る勿れ、皮相なる理想主義に墮する勿れ、我が神輿に謂う道こそ唯一無二のものであるによつて、宜しくこれに違ふべきだと諷諭し力説する點は、師よりも遙かに世間的であり現實的であつて、この點では老莊的というよりも儒家的と評するのが適切と思われる。

然らば、淵明がこの心境に到達し得た年齢は何時頃であらうか想うに彼も人生の遙かなる道を歩んだ一人であつて、青少年時代には儒教を修めその經世濟民思想に共鳴したであらうことは、私は既に淵明の生涯（早稻田大學教育會研究叢書）のうちに述べて置いた。それが、壯年の頃から老莊思想に心引かれ、遂に四十一歳の十一月、物質を捨てて精神に生きんとして田園自然に歸り、爾後廬山南麓の一農夫として生涯を送つた。畢竟、彼自身が王康琚の所謂「大隱隱朝市」的な生活を送つたのである。然しこの大

隱的生活も、純然たる宗教家ではなく一個の文學者たる淵明には事に觸れ折につけて悲喜交々至つたことは、彼の詩文を一讀すれば自ら明かなところであらう。友人に對しても食生活についても將また時世の推移についても、感情の起伏は避けられなかつた。

今、この神釋の詩を見ると「正宜委運去。縱浪大化中。不喜不懼。應盡便須盡。無復獨多慮。」といつて、全く運命の手に委ね切り、如何なることに喜懼せず、そして生死をも一如として超然たり得た心境は、どうしても遙かなる人生を歩み來つた末に到達した哲學的宗教的な一種の悟りであらうから、この詩は凡そ彼の晩年のものと考えるのが最も妥當かと思われる。今一つこの詩が晩年のものである理由に「止酒」がある。由來酒は彼の最も嗜好する所であつて、飲酒を始め毎詩酒の德を讀んでいるし、酒に關する逸話も多いのに、神釋では「日醉或能忘。將非促齡具。」といつて酒の害を擧げて泥醉忘憂を諷めている。これは、當時の酒色に溺れて命を縮めるデカタンの利那生活者への箴言であらうが、それはまた止酒後の己が心證でもあらう。彼に「止酒」という一詩がある。

——坐止高蔭下。步止簞門裏。好味止園葵。大歡止稚子。——

暮止不安寢。晨止不能起。日日欲止之。營衛止不理。徒知止不樂。未知止利已。始覺止爲善。今朝眞止矣。從此一止去。將止扶桑淡。清顏止宿容。奚止千萬祀。

——今迄酒を止そうと思つたことは屢々だつたが、晩酌をやらなければ寝つかれぬし、朝酒がなければ起上れず、酒を止せば血の循環が悪く快々として樂しまれぬ。つまり酒をよすのは身體の爲だと氣付かなかつたからだ、今こそ中止するのがよい事を覺つた

から、今朝からはほんとに止つて了つた。そして仙境にあつて悠々神仙の朝夕を送らうと思ふ——というのである。今この酒を止した原因が何であつたかは遽かに決定しかねるけれども、淵明が莊子の思想に徹した結果、神釋にいうところの對仙觀に到達し、その實踐としての止酒がその主因ではなからうか。(勿論自身に對する箴言でもあるが)。「坐止高蔭下。步止簞門裏。好味止園葵。大歡止稚子。」とあるは「大隱隱朝市」に外ならぬから「止扶桑淡」とあつても、それが心外的仙境をいつたものではなく、明かに心則仙の意に使用したものであらう。されば神釋は止酒と密接な關連を持ちつつ、同類の心境を傳えている歸去來辭と自祭文とをつなぐ重要な中間的文であるから、この點からもこの詩が淵明晩年の作であることが推定される。

#### ほんすじ 四

表題にある形影神は、當時思想界に於ける花形役者であつた。弘明集には晉桓譚の新論形神や、宋鄭道子の神不滅論、晉の羅憲遠の形盡神不滅があり、唐の釋道宣が廣弘明集には沈約の形神論神不滅論及び難范縝神滅論等があるのを見ても、當時如何にこの問題が學界で喧しかつたかを知るに足る。今、淵明と略同時の桓譚の論がこの風潮の發端をなすかに考えるから、策を厭わず引用すれば、新論形神は彼が杜房や劉伯師らと形神を火燭の譬もて論じたものである。即ち杜房の「養性長壽は可能なりや否や」との問に對し、譚は「質性に應じて形神を愛用すれば、長壽も可能なりとし、麻燭を例に取り、形と神とは火と燭の關係と同然、火無

くしては燭の用をなさぬ如くに、形を離れて神の用なく、神氣竭きれば形は死ぬ。故に燭火の燃えるに随つて油をさし燈心を掻き立てるなど世話する如く、人に虧失ある時には、養愼善持して適度の處置が必要である。上古は安臥するが如き自然死であつたのに、後世は勤苦度に過ぎる爲め、疾病に痛苦しつゝ夭折するから死を憎惡することも大である。然し死は天與の善で休息である。そして不可避のものである。若し衛生宜しきを得れば天壽を全うすることは出来るが、現代人の如く徒らに立身高名を慕ひ名利を貪りつゝ、延壽を冀うは惑も甚しい」といひ、劉伯師が「若返り法や如何」と訊けば、「人爲で天壽を全うすることは可能だが、天壽盡きては人爲も施す餘地がない。生長老死の天壽は自然法そのものであるのに、養性といつて老を若に戻そうとするは亦迷の甚しいものだ」とする。

畢竟、杜房劉伯師らの言は、道家の不老長生を求めんとする世俗者流のものであるのに、桓譚は生長老死を不可避の自然循環のものとし、従つて形神必滅なりとする（形神は不即不離の關係にあると見る）。これ一種の靈魂消滅論であり、之を前進させれば范綽の無神論となるべき質性のもと思はれる。形神消滅とは謂え桓譚は「草木五穀が土に生じ生長し結實してはまた土に入り新個を生じる」ことに着目しているから、個にのみ執着すれば滅、種に着目すれば生という矛盾だが、よく生の實相を捉えた論にも展開されそうである。ここまでくれば神不滅論に轉すべきものである。さてこの時代にこの論がなされたという事は、個體の永生を説く道家の旺なる形神論への反撥であり、それ丈に彼等には相當

に手痛い攻撃であつたろうことも想像に難くない。

然らば淵明の形影神とこれとの關係や如何。淵明は序に於て「貴賤賢愚。莫不營々以惜生。斯苦焉」というているのは、譚が「愚者欺或而冀獲盡脂易燭之力。故汲汲不息。」というのに呼應し俱に道家神仙に對する抗辯であることが一點、又形影の必滅を認め、されば自然の手に委ね悠々自適するを人間最上の處世とすることが二點、この二點から俱に同一基盤に立つものと考えてよろう。唯々兩者の違いは「影」の有無にあるが、淵明は、莊子齊物論寓言篇にいう景と罔兩の説話のうち「形影は眞實に非ざるが故に、有待を超えた絶對自然の境に神を悠遊させよ」とあるのを踏まえ、之に刻意・繕性の養神を加味して自己精神の血肉とし、さて時流デカタン派には「形」を借り、又儒家者流には「影」を借りて夫々の立場を詠じ、最後に「神」を借りて莊子的大悟の心境を敘したものである。桓譚は「形影の必滅を認めて、されば人は自然のうちに悠々自適せよ」というから、矢張老莊的自然觀の上に立つものの、別に楊朱家儒家などを攻撃するを主目標とはしないが故に、形影神として三者並論しなかつたのである。

## ほんすじ 五

茲では専ら文學上から考えることにする。それは内容上から謂えば諷諭詩ということ、形式上からは問答體と押韻について考える事になる。

### (1) 諷諭詩。

この三百は表現上からは直敘體の賦形式を取つてゐるが、それ



は序に明言する如くに時勢を諷諭するを目的とするから、風騷など比興體の一面を受け繼ぐ傳統文學であるといつてよい。抑々比興體の文學は韻文では詩經や楚辭、散文では老莊を以て最上乘とする。されば、古文を重んじ復古文の隆なる時には、常に比興論が勃興し、その反對に新興文學には賦體尊重が付き纏う。蓋し中國文學史はこの二つの消長史とも見ることが出来るが、六朝文學はこの傳統的比興性が次第に稀薄となり、逆に賦體性が濃厚になる時である。かかる文學的傾向のうちにあつても、尙比興性文學——諷諭文學——の法城守る有力な幾人かの文學者がいる。

阮籍や陶淵明などはその尤なるものである。ここで謂う比興性とは、比興の重要な一面である所の諷諭性を専ら指す。比が元來比興の意を持ち比興と熟しても直喻隱喻をば含む譬喻なることは、凡そ風騷以來の通念であり、毛萇も鄭玄も鄭衆もこの點に於て殆ど軌を一にする。さて淵明の詩には、(1)賦體の詩、(2)比興體の詩、(3)陽賦陰比興體の詩の三種類があるが、(1)に屬するものでは、田園風景や生活及び交友を詠じたものの中に見出され(2)では歸鳥や述酒桃花源記などは代表作であり、就中、述酒は比興性が強すぎて、一體何を詠じたものかの判斷に苦しみ、古來最も難解な詩とされている。(3)は(1)と(2)を一にしたもので、表面は直敘的賦形式を採りつつ、その意圖する所は時人に對する啓蒙であり諷諭である。形影神三首や勸農などはその好例である。この(3)の詩型は唐に這入ると白居易らの諷諭詩にうけ繼がれ、復古文の勃興と相俟つて詩壇の主流に浮び上つてくる。淵明の文學はこの點からも、時流に乗じた流行文學ではなく、寧ろ傳統の上に立脚しつつ、尙

且やがて將來さるべき新文學の萌芽を内藏する獨特の文學だといつて差支えない。この事は彼の思想上に就ても謂えることで、神釋では儒家的な立場(影答形)を止揚しているかに見えるが、彼の思想的生長の跡を迎る時、青少年時代には儒教的色彩が強く、中年以後は老莊に共鳴し佛教からの影響も亦否まれない。かくて後世中國の文學者たちが、程度の差こそあれ皆儒道佛三教兼修者であるが凡そその先鞭をつけたのが外ならぬ陶淵明たちだと謂つても敢て誤ではなからうと思う。この意味でも彼が後世中國文學者たちから祖師と仰がれるに十分な要因を持つてゐるのである。

#### (2)問答體

既にこの詩が形影神三者の人生論を三段式問答體で構成したことは述べて置いた。か様な優劣問答はその一部に競技性を含み持つと思う。優劣勝敗を競わせて、讀者に競技に對する興味をわかせることにより、その斷ずる所を容易に傾聴させるのは、この文體の持つ特長である。道家的神仙に心引かれ不老長生を欣求しつつ、一面では名利に汲々たる世人に對し、楊朱者流儒家者流からの處世論は夫々理はあるものの優劣定めかねる故に、莊子に倣する立場から之に斷を下す結構は、讀者に競技心を煽る點で、又諷諭の目的を果す點で最もよい手法である。

然らば、この三段的問答體は誰の創始にかかるのであろうか。思うにこれは騷賦の間答體に源を發し、就中司馬相如の子虛上林の二賦あたりに創つたものと考ええる。即ち子虛が楚王の爲に、烏有先生は齊王の爲に夫々自國の優を誇れば、亡是公が出で楚も齊も遊獵が奢侈に過ぎて好ましからぬ、眞の畋遊は斯うでなければ

ならぬといつて、天子の上林苑中の遊畋を説き、卒章を節儉せねばならぬと諷諭もて結ぶのである。史記の平準書、漢書の食貨志に傳える前漢武帝時の富裕は素晴らしいものであつて、王侯より庶民に到るまでの遊樂奢侈は想像以上であつた。當時最も豪勢なのが田獵であつて、王侯は富力を競つてこの遊に耽つたのである。ここに相如の諷諭する意義がある。而も時代の先端をいく手法であつたから、後來多くの模倣者を生むことになつた。班固に兩都賦、張衡に二京賦、左思に三都賦などあるが、孰れも問答手法による優篇である。淵明はこれ等先輩の手法をば學んで、之を五言詩に試みたのである。然も左思の三都詩には既に諷諭の意がなく、六朝唯美の傾向を示すに、淵明は左思を超えて相如に直接連なつて諷諭するのである。尙この手法は唐代に入つて茶酒論・蔬果爭奇・梅雪爭奇・童婉爭奇などの戯文を生み、更に我が弘法大師の三教指歸なども亦その影響下になつたものであらう。

### (3) 押韻

王國運は八代詩選のうちで、その卷十二より十四に至るまでを新體詩と名づけている。それは齊の永明體以後隋に至る新詩である。敢て新の字を冠する所以は、漢魏兩晉時の古詩とは形式内容上著しい變化差異があるからであるが、押韻に就ても大きな變化がある。即ち、晋までの古詩は一韻到底格であつたものを、永明以後は、二句四句八句換韻となる。この詩は淵明の晩年の作であらうけれども、それは東晋末か宋初の作であるから、形贈影では、時、之、茲、期、思、洎、疑、辭、と隔句を上平七之の韻字（廣韻）もて押韻し

影答形では、抽、絕、悅、別、滅、熱、竭、劣  
と入聲十七薛の韻字（廣韻）もて隔句到底押韻し  
神釋では

著、故、附、與、處、住、數、具、譽、去、懼、慮、  
と去聲到底であるが、九御と十遇（十一暮同用）が互用され、換韻の相はあるも、未だ落ちつかぬといった所、従つて、淵明時代にはまだ一韻到底に終始し、換韻が採用されるまでには至つていないことの一證據であらう。

### 結 び

三首が作られた動機は諷諭にある。淵明に諷諭詩の生れたのは客觀的主觀の兩面に於て當然起るべくして起つたのである。主觀の面では彼の思想が風騷に連なる傳統的文學意識に根ざしていること、客觀的の面では、道家的永生説の流行する時、その反動として起つた楊朱的利那主義と儒家的理想主義を排し莊子の精神に徹せよというこの兩因の所産である。そして形影神滅不滅の問題は兎角當時の學界を賑わしたものであるが、彼はこの用語を借り來つて諷諭を果したまでである。更に彼の思想的發展上から、この三首は恐らく晩年の作であらうという事も推定し、又文學の面では問答形式と諷諭と韻律の點も考察した結果、要するに思想的にも文學的にも所謂時流に便乗する人々とは自ら異り、傳統に根ざしつつ、百年二百年否數百年後に彼に學び彼に教えられて新しい文學の動きを起させる程の永遠性を持つ特異な存在であることが看取されるのである。